L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 42 — 15 Octobre 1959

LE DROIT NATUREL

Recherches historiques et doctrinales

SOMMAIRE

Introduction.
Chapitre 1. — Les divers sens du mot nature.
— 2. — Les philosophes antiques.
— 3. — Les auteurs sacrés.
— 4. — S. Ambroise.
— 5. — S. Augustin.
— 6. — S. Thomas.
— 7. — Suarez.
— 8. — Les données essentielles du droit naturel
— 9. — Perspectives pédagogiques.

INTRODUCTION

On peut se demander parfois si, à l'heure actuelle, il n'y a pas un problème du droit naturel[1] même dans les milieux catholiques.

Certains en prennent la défense avec une grande vigueur et, peut-être aussi, un brin d'inquiétude. Ils en appellent à une tradition qui, même si elle n'est pas la Tradition avec un T majuscule, est cependant très respectable. Ils font état à la fois de la nécessité qu'il y a à recourir à la réflexion philosophique pour résoudre certains problèmes moraux et de la place très importante que les documents pontificaux — notamment l'enseignement de Pie XII — font au thème du droit naturel. Ces mêmes personnes ne sont pas d'ailleurs exemptes d'une certaine impatience devant les désirs exprimés de-ci de-là en faveur d'une restauration de l'argument scripturaire en morale.

D'un autre côté, on rencontre des réticences qui, pour ne pas toujours s'exprimer clairement n'en sont pas moins graves. Chez certains, pointe du scepticisme : ne nous a-t-on pas fait prendre pour du droit naturel, disent-ils, ce qui était le résultat de la coutume ou de la loi positive ? Chez d'autres il y a le regret de voir la morale chrétienne faire plus de place à la formulation des philosophes qu'aux sources chrétiennes et notamment de se faire si discursive et méthodique, quand les leçons de vie données par les auteurs sacrés sont si intuitives. Au « *quid Christus cum Belial* » que S. Jérôme proférait contre la lecture des auteurs païens, certains feraient écho en disant : à quoi bon tant parler de nature quand nous sommes sous le règne de la grâce ? Pourquoi se référer à la nature rationnelle quand nous pouvons nous enorgueillir d'obéir au dynamisme de la charité ?

A vrai dire, quand on entend les tenants de ces deux tendances opposées, on peut se demander si tous parlent bien de la même chose et s'ils n'appauvrissent point unilatéralement une notion extrêment riche. A certains héritiers du rationalisme — inconscients d'ailleurs de ce legs — on serait tenté de rappeler comment l'idée de nature est immensément riche chez un S. Augustin et va même jusqu'à inclure la foi. A d'autres qui parlent de « sécularisation » de la morale chrétienne, on pourrait montrer comment S. Paul a fait appel à cette notion de *physis*.

Ne serait-il pas opportun dès lors d'entreprendre une enquête historique, non certes pour le plaisir de jouer les érudits, mais pour voir quelles réponses furent données, au cours des âges, à trois questions primordiales dont la solution ferait avancer le problème auquel nous sommes confrontés.

Ces questions, les voici :

1° Quand on parle de droit ou de loi naturelle, à quelle nature se réfère-t-on ?

2° Quels fondements a le droit naturel ? — On peut, d'ailleurs, subdiviser cette question, car il y a ici un problème de connaissance et un problème d'être. Il faut se demander tout d'abord ce qui, objectivement, fonde le droit naturel. Ensuite on doit rechercher comment les hommes arrivent à le connaître. Il s'agit donc de l'aspect logique et gnoséologique de la loi de nature.

3° Enfin il importe de préciser quel est le contenu du droit naturel.

En effet, la pensée des auteurs pourrait nous apporter ici des indications précises et pratiques. De plus, leur enseignement sur ce point nous ferait mieux comprendre le caractère de cette loi et son origine. Un auteur qui déclare : le droit naturel est pratiquement équivalent à la philosophie morale, suppose évidemment que la loi de nature est connue par la réflexion de la raison sur la condition humaine. Par contre, tel autre auteur réservera le nom de droit naturel à quelques principes premiers. C'est parce qu'il les fait surgir de l'intuition, sinon de la conscience.

[1] Nous emploierons souvent indifféremment les termes de droit naturel et de la loi naturelle. Cependant, à proprement parler, il y a entre eux une différence de genre à espèce. La loi naturelle étudie tout l'agir humain tandis que le droit naturel, au sens premier du mot, n'envisage que les questions traitant des relations entre les hommes et concernant par conséquent la justice (Cicéron, *De inventione*, livre 2, n° 161). En ce cas, droit naturel s'oppose à droit coutumier ou à droit positif. Il s'agit de droit objectif comme d'ordinaire chez les Scolastiques. Les Modernes parlent souvent de droit au sens subjectif, aptitude et faculté de réclamer tel ou tel avantage, par exemple le droit de propriété.

Le plan de notre étude peut dès lors se préciser ainsi. Pour éviter toute équivoque, nous préciserons les divers sens du mot « *nature* ». Nous marquerons par là le caractère doctrinal de notre enquête (chapitre I). Nous serons dès lors préparés à comprendre le sens de l'enseignement des philosophes grecs et latins qui, les premiers, ont mis au point la doctrine du droit naturel (chap. II). Une question se posera alors : cette doctrine a-t-elle été assumée par les auteurs sacrés ? Comment l'idée de nature a-t-elle été introduite dans la morale chrétienne ? (chap. III). C'est là, pourrait-on dire, la partie biblique de notre travail... tant il est vrai que le philosophe chrétien peut puiser de toutes mains aux sources les plus diverses. « Tout est à vous », disait S. Paul.

Après cela, nous passerons à l'étude de la phase patristique, mais nous bornerons notre enquête à deux auteurs qui, pour nous latins, ont eut une influence primordiale : S. Ambroise (chap. IV) et S. Augustin (chap. V). Leur enseignement a d'ailleurs beau être très riche, il peut encore faire place à des précisions comme à des approfondissements. S. Thomas les apportera et ce sera, si l'on veut, l'apport historique de la « première scolastique » (chap. VI). La « seconde scolastique » celle de la contre-Réforme, s'exprimant, par exemple, par ce grand penseur que fut Suarez, soulignera un aspect plus juridique, plus volontariste de la « philosophie » du droit naturel (chap. VII).

Il restera alors à synthétiser les réponses notées, à les classer, à les prolonger en choisissant. Nous présenterons d'abord les directives doctrinales qui nous paraissent ressortir de cette enquête (chap. VIII). Enfin, nous traiterons de l'aspect pédagogique du problème (chap. IX).

Il n'est pas inutile qu'au terme de son introduction, l'auteur précise son point de vue. Il n'a pas cru nécessaire de répéter ce qu'on trouve ici dans tant d'excellents manuels, et notamment de multiplier les définitions et les subdivisions. C'est au contraire, à partir de l'enseignement classique qu'il veut mener son travail, pour ressourcer, concrétiser un chapitre de la morale chrétienne, par le travail historique et doctrinal. Son intention n'a rien de révolutionnaire ou d'iconoclaste, à moins que l'on juge tel le projet d'approfondir et de renouveler des formules qui, à force d'être répétées, ne font plus choc.

Chapitre I
LES DIVERS SENS DU MOT « NATURE »

A toutes les époques, des philosophes et des théologiens se sont inquiétés de préciser les divers sens du terme de *physis, natura,* « nature », qui revenait si souvent dans leur enseignement oral ou écrit. Aristote s'y essaie au livre IV de sa *Métaphysique* et saint Thomas, comme tous les grands commentateurs médiévaux, lui fait écho. A notre époque, c'est le *Dictionnaire philosophique* de Lalande que nous ouvririons, comme les médiévaux le faisaient pour les riches lexiques dont ils disposaient, par exemple les *Distinctiones Theologicæ* d'Alain de Lille († 1203).

Pour ma part, je voudrais me baser ici sur une enquête récente tentée par un théologien sud-américain, celle du P. Raimondo Paniker [2]. Son information est vaste. Elle fait appel aux tendances les plus diverses. Il y a donc là un travail de grand intérêt qu'il y a tout avantage à utiliser. Au reste, j'interpréterai très librement les pages de cet auteur, n'hésitant pas à ajouter tel ou tel point de vue, en le disant nettement pour éviter toute équivoque.

Le P. Paniker n'a pas relevé moins de vingt significations du mot nature. Une première classe concerne la nature comme principe, une seconde comme effet.

La première acception de *physis* en fait l'équivalent de génération, de naissance (Sens I). Dans sa *Métaphysique* [3] Aristote écrit : « Nature se dit, dans un premier sens, de la génération, de ce qui croît ». En théologie, on parlera donc de *natura condita,* c'est-à-dire de la nature telle que Adam l'avait reçue et de *natura iræ* telle que l'homme la reçoit maintenant par naissance [4]. Cette distinction a été proposée par S. Augustin dans ses *Retractationes* [5].

« Quand j'ai dit qu'il n'y a pas de mal naturel, déclare l'Evêque d'Hippone... je visais la nature telle qu'elle a été créée d'abord sans le péché. Telle est vraiment au sens propre la nature de l'homme, bien que, par métaphore, nous nous servions de ce mot pour désigner la nature que nous apportons en naissant ; et c'est ce sens que l'Apôtre a dit : « *Fuimus enim et nos aliquando natura filii iræ sicut et cæteri* » (Rom., v, 12).

De cette première idée de génération, on peut aisément passer à un deuxième et à un troisième sens désignant le principe qui engendre et, tout spécialement, Dieu (sens II et III). La nature désigne donc ici une immanence de vie s'exprimant par une action transitive, à l'extérieur, pour créer un être nouveau. Aristote dit quelque chose de ce genre mais peut difficilement aller au bout de sa pensée car pour lui le premier moteur est fermé dans son immanence et n'est pas créateur [6]. S. Augustin désignera Dieu comme « *natura quæ summe est, qua faciente sunt quæcumque sunt* » [7]. S. Isidore de Séville écrira : « *Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hæc quidem Deum esse dixerunt a quo omnia creata sunt et existunt* » [8].

[2] R. Paniker, *El concepto de naturaleza. Analisis historico y metafisico di un concepto*, Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, Instituto Luis Vives de Filosofia, 1931. La dédicace est inspirée de Scot Erigène : « Naturæ naturanti, naturata natura. »

[3] Aristote, *Métaphysique*, livre 5, chap. 4, 1014 *b* 16, trad. J. Tricot, Paris, 1933, t. I, p. 167.

[4] On verra à ce sujet le travail remarquable de Dom J. Mehlmann, « Natura filii iræ », *Histdria interpretationis Ephes.* 2, 3 *ejusque cum doctrina de peccato originali nexus*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1957.

[5] S. Augustin, *Les Révisions*, liv. 1, chap. 11, n° 3, éd. et trad. Bardy (*Œuvres de S. Augustin*, 12), Paris, 1950, p. 333. Signalons tout de suite l'étude du R. P. Ch. Boyer, *The notion of nature in St Augustine* dans *Studia Patristica*, vol. 2, Berlin, 1957, p. 175-186).

[6] Aristote, *Métaphysique*, v, 4. Dans un autre sens, la nature est l'élément premier d'où procède ce qui croît.

[7] S. Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 2. *P. L.*, t. 41. col. 350.

[8] S. Isidore, *Etymologiæ*, XI, 1, *P. L.*, t. 82, col. 397.

S. Thomas, se ralliant à la formule de Scot et d'Averroès osera parler de *natura naturans* : « *Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ... vel alicujus superioris substantiæ secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans* » [9]. Disons-le tout de suite, cette expression de *natura naturans*, avec son corrélatif de *natura naturata*, restera toujours plus ou moins suspecte, ne serait-ce que par la nuance de panthéisme qu'elle connote et qui se trouve singulièrement renforcée par l'usage qu'en ont fait Scot Erigène, Eckart, Lorenzo Valla, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel.

Nombre d'auteurs du XII[e] s. interprèteront le droit naturel dans ce sens de force qui engendre. Pour eux, la loi naturelle est celle qui dérive de la *summa Natura*, soit par raison, soit par révélation.

Dans la nature, on peut considérer, non plus l'origine mais les principes internes de l'être créé, le principe d'activité intrinsèque (sens IV celui auquel la scolastique donnera la primauté), la matière (V) ou la forme (VI), l'essence (VII) l'être en lui-même (VIII), la substance (IX). Ici nous sommes en pleine métaphysique. Il s'agit de déterminer à quelles pulsions intérieures l'être obéit lorsqu'il se développe et agit.

La nature d'un être c'est ce qu'il est (sens VII). « *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia* » dira Boèce [10]. La nature d'une poire diffère de celle d'une pomme, c'est elle qui donne la différence spécifique, la quiddité. En théologie on utilisera surtout ce sens du mot nature pour parler des deux natures, divine et humaine du Christ. S. Thomas acceptera aussi ce sens du mot nature en se référant d'ailleurs à Boèce. Il écrira, en effet :

> « ...On appelle en général « nature » l'essence de chaque chose, c'est-à-dire cela même qu'exprime la définition... Aussi Boèce dit-il : « la nature est ce qui informe chaque chose en la dotant de sa différence spécifique ». Celle-ci, en effet, est la différence qui achève la définition et qui se prend de la forme propre de la chose » [1].

Cependant c'est sous un aspect particulier que l'essence est vraiment une nature, en tant qu'elle est le principe (sens IV), l'origine du mouvement et de l'action de l'être. Dans la *Physique* [2], Aristote dira que la nature est un principe, une cause de mouvement et de repos pour la chose dans laquelle elle réside immédiatement et à titre d'attribut essentiel. S. Thomas rattache ce sens-ci à celui qui fut donné en premier lieu par Aristote : « ...Le mot nature a d'abord été donné à la génération des vivants, c'est-à-dire à la naissance. Et comme cette génération procède d'un principe intérieur, le terme a été étendu au principe intrinsèque de tout mouvement : c'est la définition même qui en est donnée au 2[e] livre des Physiques » [3]. En cela, la nature diffère de l'art, car celui-ci est réalisé par un principe extrinsèque « *In nullo enim alio natura ab arte videtur differe, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum* » [4].

Si une morale se réfère à la nature entendue en ce sens-ci (IV et VII), il est évident qu'elle ne pourra être taxée d'extrincésisme. Elle ne fera que développer les exigences de l'être et expliciter les conditions de sa dignité et de sa montée vers les valeurs.

Lorsque Guillaume de St-Thierry [5] dit que suivre la nature, c'est être fidèle à la dignité chrétienne qui est en nous, il nous étonne peut-être parce qu'il ne distingue pas nature et grâce, mais son enseignement nous choquerait moins s'il se contentait d'affirmer : « il est naturel que le chrétien agisse de telle ou telle manière. » C'est à une pareille considération que recourt la morale d'Aristote, ainsi que nous le dirons plus loin. Le bonheur de l'homme, enseignera le Stagirite, consiste à se développer selon sa plus haute faculté qui est l'intelligence. Il doit donc pratiquer la vertu. On comprend donc qu'à un certain niveau, morale aristotélicienne et morale chrétienne aient pu se rencontrer pour souhaiter que l'homme vive selon sa dignité foncière.

Par contre les autres sens métaphysiques de la *physis* intéresseront peu la morale, qu'il s'agisse de la forme, de la matière, de la substance de l'être ou de l'être lui-même. A propos des deux premiers, S. Thomas écrira : « Parce que le principe interne des êtres est formel ou matériel, on appelle « nature » aussi bien la forme que la matière » [6].

* *

Dans d'autres acceptions, le mot nature ne désigne plus des principes extrinsèques ou intrinsèques de l'être et des êtres. Ce sont les êtres eux-mêmes qu'il signifie, tels qu'ils sont constitués comme effets des principes. Passons les rapidement en revue en utilisant un schéma classique : le monde, l'homme, Dieu.

A. — C'est ainsi que le mot *nature* peut être employé dans le sens *du monde*, de l'ensemble des choses créées (sens X) ou même créables (sens XI), ou bien encore des essences distinctes de la subsistance. Cette signification (XIII) plutôt rare se trouve chez Ripalda : elle ne nous intéresse guère ici [7]. Mais la première est assez commune. On la trouve aussi bien chez Lucrèce, dans son *De natura rerum* entendu comme une description du monde, que chez les médiévaux et les modernes. Quand nous parlons de la nature, dans le langage courant, nous songeons à « l'ensemble des choses qui existent réellement » comme dit le *Petit Larousse*. Lorsque les stoïciens affirmaient qu'il faut se conformer à la nature, ils songeaient

[9] S. Thomas, *Summa theologica*, I[a]-II[ae], q. 85, art. 6, concl.

[10] Boèce, *Liber de persona et duobus naturis*, cap. 1, *P. L.*, t. 84, col. 1342.

[1] S. Thomas, *S. Theol.*, I[a], q. 29, art. 1, ad 4. Trad. Revue des Jeunes, du R. P. Dondaine.

[2] Aristote, *Physique*, liv. 2, chap. 1, 192 *b* 20.

[3] S. Thomas, *Summa theol.*, I[a], q. 29, art. 1, ad 4.

[4] S. Thomas, *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib. 2, lect. 14, n° 268.

[5] Dom Déchanet, *Le « Naturam Sequi » chez Guillaume de Saint-Thierry* dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 7, 1940-1945, p. 141-148.

[6] S. Thomas, *Sum. Theol.*, I[a], q. 29, a. 1, ad 4[m].

[7] Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali*, lib. 1, disp. 1, sectio 1, n° 6, t. 1 (Paris, 1871).

pour une bonne part au cosmos, emporté dans le déroulement inéluctable du feu destructeur et sauveur. Les fabulistes invoquent les mœurs des animaux, pour nous apprendre les lois que la nature nous suggère. Bernardin de St-Pierre admirait comment la nature avait donné des côtes aux melons pour suggérer au père de famille une distribution équitable des tranches de ce fruit !

Lorsqu'on parle ainsi de la nature, on vise souvent d'une manière exclusive la nature matérielle (sens XIV). Suarez le note dans ses *Disputationes Metaphysicæ* : « *Et quia antiqui philosophi qui disputabant de natura non cognoscebant alias substantias nisi materiales, ideo illis solis tribuebant naturam et inde peculiariter obtinuerunt nomen entium naturalium* »[8].

N'est-ce pas en ce sens-là que nous parlons encore des « sciences naturelles » ? Elles étudient le monde régi par le déterminisme (sens XVII) La pensée 233 de Pascal est ainsi libellée : « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose. »

En ce sens donc, cette nature est le monde des sensibles, des phénomènes, des choses qui sont d'abord perçues dans l'espace et le temps, qui sont mesurées en même temps que touchées et observées. S. Thomas se rencontre ici avec le *Vocabulaire* de Lalande (sens XVIII). Le premier dira, en effet : « *Naturam autem esse, est per se notum, in quantum naturalia sunt manifesta sensui* »[9]. Et Lalande se référant à Volney écrira : « Le mot nature... désigne l'univers, le monde matériel ; on dit en ce premier sens : la beauté de la nature, la richesse de la nature ; c'est-à-dire les objets du ciel et de la terre offerts à nos regards »[10].

B. — Par référence à Dieu, le terme nature peut désigner tout le champ de la création, à l'exclusion du domaine de la grâce. C'est la nature opposée à la surnature (sens XII). On a peur de dire même un mot de ce problème, que les controverses récentes ont rendu plus difficile encore. Mais comment l'esquiver ?

Signalons tout d'abord — non certes parce que ceci est le plus important mais tout simplement le plus facile — la nature opposée au surnaturel *quoad modum*, au miracle. Selon les lois naturelles un corps ne peut traverser une porte de bois. Aussi est-ce un miracle que le corps glorieux du Christ soit entré au Cénacle, pour convaincre Thomas, toutes portes closes. Les théologiens récents évitent presque de parler du surnaturel en ce sens-là mais beaucoup de laïcs lui donnent la prédominance. Un prêtre disait un jour : « Dans l'Ancien Testament, le surnaturel apparaît peu parce que la grâce n'était pas encore donnée et l'adoption filiale n'était pas réalisée. » Un auditeur lui répondait : « Au contraire, l'Ancien Testament est le terrain d'élection du surnaturel, on n'y parle que de miracles. »

A propos du surnaturel *quoad substantiam*, il nous faut signaler deux conceptions plus ou moins nettes de la nature.

1° Il y a la nature conçue dans les perspectives philosophiques, un peu à la manière de la matière que le démiurge platonicien trouve devant lui. Elle semble échapper plus ou moins à Dieu, c'est pourquoi tant de théologiens récents s'en méfient. Ils y voient comme une limite à l'action divine. S'ils se méprennent sur le sens exact de la nature, on ne peut leur reprocher de jouer les don Quichotte et de combattre des moulins à vent. Le naturalisme oppose le cosmos à Dieu et l'en exclut, il pose une morale purement rationnelle ou biologique dont Dieu est exclu ou, tout au moins, dans laquelle ses droits sont ceux d'un roi constitutionnel[1].

2° Mais il y a aussi la conception chrétienne, plus historique que philosophique, car elle voit dans la nature le résultat d'un moment au moins possible[2] dans l'œuvre de Dieu. L'homme « naturel » est celui qui serait sorti des mains du Créateur, intelligent, libre, sans être élevé à l'ordre de la grâce[3]. Une telle nature n'aurait pas été fermée en droit à la grâce, mais l'appelant comme un complément, l'attendant de la bonté d'un Dieu désireux d'associer l'homme à sa vie divine. C'est de cette nature que le Pape Pie XII parlait si souvent dans ses discours ou encycliques, c'est-à-dire d'un homme qui, déjà avant la foi et la grâce, perçoit plus ou moins distinctement en lui des aspirations et conçoit les exigences qu'une réponse positive de sa part impliquera. Car, à la différence de la nature, la surnature n'est donnée à personne sans son consentement. Après avoir constitué un être libre, Dieu lui offre davantage. Si prévenante que soit la grâce, elle ne supprime

[8] Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 15, sect. 11, n° 5, Paris, 1861, p. 559.

[9] S. Thomas, *In VIII libros Physicorum Aristotelis*, lib. 2, lect. 1, n° 148 (8).

[10] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1947, p. 653.

[1] A. Lalande, *Vocabulaire*... p. 648-649. Le naturalisme, au sens moral, y est défini comme une « doctrine suivant laquelle la vie morale n'est que le prolongement de la vie biologique, et l'idéal moral, l'expression des besoins et des instincts qui constituent le vouloir vivre. » Dans le commentaire, il est ajouté que ce sens « représente une tendance philosophique très caractérisée : anti-christianisme, anti-kantisme ; primauté morale de la vie et de la perpétuation de la vie ; homogénéité des fins humaines et des fins animales ; évolutionisme, primauté intellectuelle des sciences expérimentales ; eudémonisme et optimisme ; — à quoi il faut ajouter d'ordinaire l'empirisme et l'agnosticisme. »

[2] Disons : un moment au moins « possible ». En effet, certains théologiens, des écoles Victorine et Franciscaine, pensent que Dieu a créé tout d'abord l'homme dans l'état de nature et qu'ensuite (ne serait-ce qu'une seconde après puisque l'œuvre de Dieu constituant l'homme se réalise dans le temps) Dieu a donné à l'homme l'état de grâce. D'autres, au contraire, estiment que l'homme a été créé en une fois dans l'état naturel et dans l'état surnaturel. En ce cas, la distinction historique entre les deux stades ne peut être pour eux qu'une hypothèse possible, sans plus.

[3] Ici encore il faut signaler une divergence d'opinion. L'école jésuite affirme qu'il n'y a pas de différence substantielle entre l'homme naturel avant et après la chute. Seuls les dons préternaturels et surnaturels sont enlevés. La nature est seulement blessée en ce sens qu'elle est privée de certains secours extrinsèques. Les écoles thomiste et augustinienne enseignent, au contraire, que la blessure de la nature est intrinsèque.

ni le mérite d'une acceptation ni la joie de Dieu à la vue d'une conversion.

C. — Enfin par rapport à l'homme, on utilisera le mot de nature pour désigner différents degrés de son psychisme.

1° On dira naturel tout ce qui vient de l'instinct (sens XV) ou qui se réalise en nous sans réflexion (sens XVI). Le *Vocabulaire* de Lalande fait état de cette interprétation en définissant la nature, au sens C, comme « tout ce qui est inné, instinctif, spontané dans une espèce d'être et notamment dans l'humanité ; s'oppose à ce qui est acquis par l'expérience individuelle ou sociale »[4].

A première vue, on ne voit pas comment la morale pourrait faire état de ce sens-là puisqu'elle ne s'occupe que des actes humains qui sont du ressort de l'intelligence et de la volonté. Et cependant, d'un point de vue historique, on doit en tenir compte. Les juristes romains, en effet, n'hésitent pas à dire que la loi naturelle est commune aux animaux et aux hommes. Ceux-ci n'ont en propre que le droit des gens, qui fait état de la raison et de la réflexion. Que veulent-ils dire ? Eh bien, par exemple que l'instinct sexuel, l'instinct parental sont communs aux hommes et aux animaux. Il ne s'ensuit pas que les uns et les autres ont une même règle de conduite, mais que, tout au moins, ils sont portés par la nature, comme instinct, et, pour l'homme, comme devoir, à s'occuper de leur progéniture, à la protéger, à l'aimer.

En ce sens-là, les Anciens et les Pères de l'Eglise eux-mêmes diront que la propriété privée n'est pas du ressort du droit naturel mais du droit des gens. En effet, ce n'est pas la nature qui a divisé les biens entre les hommes, mais le souci de réaliser de meilleures conditions d'utilisation et d'exploitation et de responsabilité. Cette division est l'œuvre de la raison et des institutions humaines.

A ce niveau, le droit naturel peut être utile en ce sens qu'il nous permet de ressourcer psychologiquement notre morale. L'obligation de la loi, par exemple, rencontre notre désir de bonheur ; les lois de la charité et de la justice sublimisent notre besoin de sociabilité et d'amitié ; l'interdiction du mensonge, notre sens inné de la véracité et de l'authenticité.

2° Au niveau de la caractérologie, on dira naturel à un homme ce qui est conforme à son tempérament, à sa tournure d'esprit, à son attitude devant la vie (sens XX). Ce sera le sens D de Lalande : « Caractères particuliers qui distinguent un individu ; tempérament ; idiosyncrasie (en tant que ces caractères sont considérés comme innés et produisant des actions quasi instinctives). Une nature indolente, — une nature ambitieuse »[5].

Cette acception du terme n'est pas entièrement nouvelle car les anciens connaissaient la différence des tempéraments mais il est certain que nous avons mieux conscience que l'époque classique, de la différence entre les types d'homme, entre les caractères. C'est une chose nouvelle et heureuse de voir l'article « *Conscience* » du *Dictionnaire de Spiritualité* [6] faire état de l'attitude des divers caractères devant l'obligation morale. Je me suis essayé à quelque chose de semblable en interprétant le devoir d'espérance selon les divers registres de la psychologie empirique[7].

Peut-être à ce point de vue ne pouvons-nous refuser entièrement ce que disent les existentialistes. Ils n'ont pas absolument tort lorsqu'ils protestent contre une certaine conception de la nature humaine, qui en fait une idée à priori, insensible à l'évolution de l'histoire comme aux traits individuels. Cette nature-là existe certes comme un fonds commun entre les hommes mais, sur cette base fondamentale, il y a mille variations individuelles dont il faut tenir compte, même en morale.

3° Enfin, au niveau le plus élevé, la nature désignera chez l'homme la raison (sens XIX) et la conscience[8].

La réflexion philosophique fait découvrir un certain nombre de lois morales. C'est en ce sens qu'on dira de droit naturel toute règle qui sera fondée par la raison. Celle-ci est, en effet, capable de donner une valeur absolue à un précepte moral comme à un concept ou à une vérité philosophique. En ce sens (auquel il donne l'indice K) Lalande dira que la nature est « le principe fondamental de tout jugement normatif. Les « lois de la nature » prises en ce sens sont alors les règles idéales, parfaites, les *nomoi agraphoi* (lois non écrites) dont les morales ou les législations humaines sont une imitation imparfaite ».

Il y a là une notion aussi intéressante que difficile à préciser, car souvent, bien à tort, on donne à cette loi naturelle le sens de spontané, d'inné. Certains des auteurs qui réagissent contre la loi naturelle protestent, en effet, contre le caractère inné qu'on prétend attribuer à certains préceptes. Montaigne dira : « les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume ». N'ont-ils pas parfois raison ? Et ne confondons-nous pas un jugement de moralité intrinsèque avec le caractère spontané de cette affirmation ? C'est tout le problème de la connaissance spontanée de la loi naturelle qui est ici en question. Les scolastiques y apportaient une réponse plus nuancée que la nôtre.

Ces remarques s'appliquent aussi en partie à une acception de la nature, « *la conscience* » à laquelle M. Paniker ne prête guère d'attention. C'est cependant le sens premier de la loi naturelle en climat chrétien, celui que S. Paul mentionne dans l'*Epître aux Romains* (II, 14-15) : « Quand... les Gentils qui ne possèdent pas la loi accomplissent naturellement (d'eux-mêmes) les préceptes de la loi, ils sont pour eux-mêmes une Loi. Ils montrent, en effet, que ce qu'impose la Loi est inscrit dans leur cœur ; et c'est ce dont témoigne

[4] A. Lalande, *Vocabulaire...*, p. 651.
[5] A. Lalande, *Vocabulaire...* p. 651.

[6] R. Carpentier, art. *Conscience*, n° 6. La conscience habituelle et ses classifications : *d*) diverses consciences caractérielles.
[7] Ph. Delhaye et J. Boulangé, *Espérance et vie chrétienne*.
Une première rédaction de ce chapitre a été publiée par l'*Ami du Clergé* sous le titre : « *Les péchés contre l'espérance* ».
[8] A. Lalande, *Vocabulaire...* p. 653.

leur conscience qui tour à tour les accuse ou les défend. »

La notion de conscience est susceptible elle aussi de bien des acceptions différentes. Elle implique, en tout cas, un discernement et un dynamisme moral qui pour une part est spontané, inné (sens I).

* *

Si une conclusion ressort de ce premier examen c'est que la morale peut être dite naturelle en plusieurs sens, parfois presque contradictoires. La morale naturelle du naturalisme est aux antipodes de la morale naturelle basée sur la raison et plus encore sur la raison éclairée par la foi. Il importe donc de poursuivre cette enquête d'une manière systématique, de façon à apporter une réponse historique et doctrinale aux questions que nous nous posions.

TABLEAU RESUME DES SENS DU MOT « NATURE »

dont il est fait état dans l'introduction

I. — La Nature comme principe

1. Ce qu'est l'être en naissant : nature historique.

Principes externes

2. Dieu qui crée la nature et est nature suprême.
3. Une nature crée engendrant une autre nature.

Principes internes

4. L'essence comme principe d'activité.
5. La matière.
6. La forme.
7. La constitution d'un être.

L'Etre constitué

8. L'être en lui-même.
9. La substance.

II. — La Nature que l'on observe

Le Monde

10. Le monde, le cosmos.
11. Les êtres créés.
13. Les êtres créables.
14. La nature matérielle.
17. L'objet des sciences naturelles.
18. Les choses sensibles.

Dieu

12. La nature par opposition à la grâce.

L'Homme

15. Ce qui vient de l'instinct, des tendances.
16. Ce qui se réalise sans réflexion.
20. Le tempérament particulier, le caractère.

Chapitre II

LES PHILOSOPHES ANTIQUES

Puisque les termes de droit naturel et lois naturelles nous viennent de la philosophie antique, il semble opportun de donner la primauté chronologique à une enquête menée en ce domaine.

Les premières conceptions morales semblent avoir donné une importance extrême au facteur sociologique. L'individu paraît moins conscient de son autonomie morale que de la solidarité qui le relie au groupe. En termes modernes, nous dirions que la loi et surtout la coutume comptent beaucoup plus que la conscience individuelle et le jugement personnel.

Chez les Grecs la cité est la norme de la morale et de la religion. Elle constitue un idéal auquel il faut se dévouer d'une manière absolue et elle fixe les moyens d'atteindre les buts qu'elle se propose. Agir contre les lois ou contre les dieux, c'est offenser la cité. Cet idéal communautaire est poussé si loin que, dans la République de Platon, la justice individuelle n'apparaît que comme une copie de la justice civique.

Seulement il arrive que la cité se trompe et qu'elle commande des actes dont la moralité paraît douteuse à ceux qui réfléchissent, à Antigone, l'héroïne antique, aux philosophes. Et puis la cité se désagrège, elle va disparaître, elle va être englobée dans le vaste empire macédonien, anonyme, étranger à ceux qui ne sont plus des citoyens mais des sujets.

Alors on se reporte à la « nature » divine qui a organisé le cosmos et qui fait preuve d'intelligence. Elle a donné aux parents comme aux enfants un certain nombre de tendances selon lesquelles, il est normal de vivre, dira Socrate dans les *Mémorables* de Xenophon (I, chap. 4, n° 4-9) [1]. Platon dira que toute chose a pour règle, pour « paradigme », des idées concrétisées non pas dans le monde de l'expérience empirique mais dans la réalité absolue, dans « l'éternité de la Nature » (*Parménide* 132 d) [2]. Dans la vie politique, la normale morale de la justice ne consiste pas à rechercher l'avantage de la cité selon les conceptions tout éphémères de la faction au pouvoir mais selon la nature des choses, selon ce qui en soi est bon et honnête (*Lois*, III, 715 b). La nature par excellence à laquelle il faut se conformer, ce n'est d'ailleurs ni l'air ni le feu ou quelque élément primordial du cosmos, comme l'ont pensé les présocratiques, mais l'âme. C'est elle qui est « éminemment de nature » (*Lois*, X, 892 c). Aussi faudra-t-il déterminer ce qu'il est convenable de boire « selon la nature » (*Lois*, I, 642 a) tout comme on jugera l'enseignement des poètes à la fois par référence à l'inspiration divine et à la nature des choses (*Lois*, III, 682 a).

La *République* élargira encore le point de vue et définira la vertu, notamment la justice, comme une conformité à la nature. Celle-ci est évidemment comprise de la façon la plus large, elle tient compte de ce qu'est l'âme comme des réalités sociales. Au premier point de vue entrent en ligne de compte la nature de l'âme, son dynamisme céleste, son déchirement entre les tendances adverses de la raison, de l'irascible et du concupiscible. Au second, apparaît la conviction profonde que la société est divisée en classes : celles des sages, des soldats, des artisans, et qu'il est conforme à la nature que chacun, restant dans son état, y travaille selon les règles de la division des

[1] C. J. de Vogel, *Greeck Philosophy. A collection of texts*, vol. I, Leiden, 1950, p. 145.

[2] Sur les différents du mot nature chez Platon, on verra J. Wild, *Plato's modern ennemies and the theory of natural law*, Chicago, 1953, p. 149.

tâches. Par dessus la divergence des tendances psychologiques et des classes sociales, la justice rétablit l'unité voulue par la nature.

« Produire la justice, n'est-ce pas... constituer conformément à la nature, les rapports mutuels des éléments de l'âme, dominateurs et subordonnés ? produire l'injustice, n'est-ce pas faire que commander et être commandé aient lieu, pour l'un par rapport à l'autre, contrairement à la nature ? » (*République*, IV, 444 d).

Pour connaître la nature d'une chose, écrit Platon, il faut voir si elle est simple ou composée. Si elle est simple, il suffit de voir en quel sens elle agit et le but vers lequel elle tend. Si elle est composée, on posera la même question pour chacune de ses formes ; on verra les actions vers lesquelles celles-ci sont inclinées à agir ou à subir (270 d).

Si l'on applique ceci à l'âme humaine, on voit qu'on peut l'imaginer à la ressemblance d'une force active dont la nature est d'être un attelage ailé que mène sur son char un cocher, ailé lui aussi (246 a et d). Hélas l'attelage est mal assorti, un des coursiers est bon, l'autre est mauvais. En suivant leur nature, le cocher et le cheval ailé (246 d) s'élèveront du côté où habite la race divine, c'est-à-dire ce qui est beau, savant et bon (246 d). Le cheval rétif (247 b), pour sa part, tire l'attelage vers la terre.

Hélas, l'âme peut oublier sa nature ailée dont la tendance est de monter aux cieux et suivre les tendances du coursier rebelle. Elle en est comme dénaturée et son seul espoir est de retrouver le chemin véritable. L'homme y sera animé par l'amour des choses sensibles qui évoquera en lui le souvenir et le désir de la beauté suprême. Cela lui rend les ailes dont la nature est de le faire monter (252 c). Il imite ainsi un dieu ou l'autre dont l retrouve les traits dans l'objet aimé. « Ceux-là donc qui dépendent de Zeus cherchent que Zeus soit l'âme de celui qui sera aimé par eux : ils examinent si, de sa nature, il est philosophe et font tout ce qu'il faut pour qu'il le soit. »

Aristote, lui aussi, estime que le droit et la justice sont fondés dans la nature [3] ou tout au moins, une partie d'entre eux. En effet, il y a des lois positives conventionnelles : celles par exemple qui déterminent le prix d'une rançon ou la matière d'un sacrifice. Elles varient selon les pays et les opinions. La justice naturelle, elle, est beaucoup plus stable, tout comme le feu, élément naturel, brûle de la même façon chez les Grecs et chez les Perses [4]. De plus, la justice naturelle ne se contente pas de rechercher un bien quelconque, elle est orientée vers ce qui est le meilleur. Il y a là un critère de discernement entre les deux justices. Enfin, il faut dire qu'à côté de l'infraction contre les lois positives, l'injustice naturelle représente quelque chose de plus profond : elle est injuste en elle-même, en dehors de toute référence à une autorité positive (*Ethique à Nicomaque* v, chap. 7).

C'est précisément à partir de cette idée de moralité intrinsèque qu'Aristote va bâtir son éthique et sa politique. Tout au long de son livre consacré à la vie sociale, le Stagirite recherche quels sont les éléments premiers, naturels dont elle est faite. Il constate que la cellule première est la famille puisque l'homme et la femme doivent s'unir pour continuer l'espèce et collaborer en toutes choses. « La famille est la société quotidienne, fondée par la nature... » Les familles s'unissent en un village : « c'est en quelque sorte une colonie tirée de la première par la nature ». Les villages se groupent en une cité :

« Cette société est donc, elle aussi, dans le vœu de la nature, comme tous les autres qui en sont les éléments. Or la nature de chaque chose est précisément sa fin. Ainsi quand un être est parfait, de quelque espèce qu'il soit — homme, cheval, famille, — nous disons qu'il est dans la nature... La cité, ou société politique, est le premier objet que s'est proposé la Nature » (*Politique*, *Introduction*) [5].

Aristote va alors déterminer, à partir de la nature des choses, les règles qui doivent régir la vie familiale, économique, politique. Le procédé ne va d'ailleurs pas sans un certain danger car il tend à faire admettre comme une loi de la nature ce qui en est précisément la négation. Ne va-t-il pas, en effet, jusqu'à affirmer que, par nature, certains hommes sont destinés à être esclaves [6]. Ceci montre d'ailleurs qu'il faut être prudent dans les déductions que nous pouvons faire à partir des vœux de la nature mais non pas évidemment que nous devons les négliger.

La morale individuelle d'Aristote est construite sur le même schéma de pensée. La nature nous indique le but pour lequel l'homme est fait : le bonheur. Or celui-ci ne peut se trouver dans les biens extérieurs qui peuvent nous être enlevés par

[3] H. H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 155.

[4] Aristote n'en reconnaît cependant pas moins une certaine plasticité à la justice naturelle et à la nature. L'une et l'autre sont susceptibles d'avoir des exceptions. Exemple : par nature, la main droite est plus forte que la main gauche. Mais le contraire peut se produire, et par éducation, la main gauche peut devenir aussi vigoureuse que la main droite.

[5] M. Prélot, *Politique d'Aristote*, texte français, Paris, 1950, p. 4-7.

[6] Prélot, *La Politique...*, p. 14. « Tous ceux qui n'ont rien de mieux à nous offrir que l'usage de leurs corps et de leurs membres sont condamnés par la nature à l'esclavage. Il est meilleur, pour eux, de servir que d'être abandonnés à eux-mêmes. En un mot, celui-là est naturellement esclave, qui a assez peu d'âme et de moyens pour se résoudre à dépendre d'autrui. Tels sont ceux qui n'ont que l'instinct, c'est-à-dire qui sentent fort bien la raison dans les autres mais qui n'en ont pas eux-mêmes l'usage. Toute la différence entre eux et les bêtes est que les bêtes ne participent aucunement à la raison, n'en ont pas même le sentiment et n'obéissent qu'à leurs sensations. Du reste, l'usage des esclaves et des bêtes est à peu près le même et l'on en tire les mêmes services pour les besoins de la vie. La nature a, pour ainsi dire, imprimé la liberté et la servitude dans les dispositions corporelles. Ne voyons-nous pas des corps robustes tout taillés pour porter des fardeaux et pour d'autres usages aussi nécessaires ; d'autres, au contraire, mieux dressés mais plus fluets et incapables de pareilles charges, bons uniquement pour la vie politique, c'est-à-dire pour les exercices de la paix et pour ceux de la guerre. » Rien de nouveau sous le ciel. On a pu entendre tel colon européen, établi en Afrique centrale, exprimer des idées semblables. La qualité de sa culture porte à croire qu'il n'avait pas lu Aristote...

le sort. C'est dans l'homme lui-même qu'il faut chercher la clé du bonheur : celui-ci est seulement donné à celui qui s'épanouit selon le vœu de sa nature, c'est-à-dire selon les lois de son psychisme. Celui-ci est strictement hiérarchisé : l'homme n'atteint son but que dans la mesure où il développe ses facultés supérieures par les vertus intellectuelles et morales (*Ethique à Nicomaque,* I). Puisque l'homme est un être libre, il n'est pas formé sans qu'il prenne sa propre détermination. Il se fait lui-même, notamment en utilisant les pulsions que la nature a mises en nous pour acquérir les vertus. Celles-ci ne sont pas un cadeau brutal de la nature ni une action contre la nature ; elles sont le développement des dispositions naturelles qui sont en nous : « Nous sommes naturellement prédisposés à les acquérir à condition de les perfectionner par l'habitude » (*Ethique à Nicomaque,* II, chap. 1) [7].

On le voit donc, chez Aristote, la nature est prise au sens subjectif et objectif. La loi naturelle est dictée par la nature de l'homme et des choses. Presque tous les préceptes moraux en découlent, à l'exception de ceux qui viennent du pur arbitraire des lois [8].

L'amalgame entre tous les sens du mot nature est encore plus aisé pour les Stoïciens puisque pour eux l'homme n'est que la partie d'un tout organique englobant le divin et la matière universelle. Les auteurs peuvent bien diverger dans leurs expressions. Cléanthe par exemple dira que l'homme doit vivre selon la nature universelle et non pas selon sa nature propre tandis que Chrysippe fera appel aux deux natures [9] mais, en fait, vivre selon la nature, selon la nature commune, selon la nature totale, selon la nature logique, ce sont des expressions semblables car, en l'homme, *la nature se fait raison* [10]. L'homme suit tout d'abord ses instincts qui peuvent sembler une expression de la nature. Mais par l'étude et la réflexion, il s'aperçoit qu'il fausse ainsi le jeu de la nature qui a fait de lui l'élément partiel d'un grand tout (Cicéron, *De finibus,* III, 20-21). De même, il comprend qu'il doit se soumettre totalement aux événements puisqu'ils ne font que manifester la vie divine.

« Sur le point d'agir, songe à ce que tu vas entreprendre, dit Epictète (*Manuel* 4, trad. A. Julien, p. 45). Vas-tu au bain, représente-toi ce qui s'y passe d'ordinaire, les gens qui vous jettent de l'eau, qui vous poussent, qui vous injurient, qui vous volent. Tu seras plus sûr de toi en y allant si tu te dis : « Je veux me baigner ; mais je veux aussi maintenir ma volonté conforme à la nature. » Suis cette règle dans toutes tes actions. De cette manière, si quelque contrariété te survient au bain, tu diras aussitôt : « Je ne voulais pas seulement me baigner mais je voulais aussi garder ma volonté conforme à la nature et je n'y arriverai pas si je me fâche contre ce qui arrive. »

L'attitude du sage est l' « ataraxie », l'indifférence ; la vertu suprême et, en un sens, unique, consiste à se résigner et à accepter ce qui arrive.

« La seule vertu qui reste propre à l'homme de bien, c'est d'aimer et d'agréer tout ce qui lui arrive et le destin qui lui est préparé, de ne jamais profaner ni troubler par une foule d'imaginations et d'idées le divin génie qui réside au fond de son cœur comme dans un temple, de lui obéir comme à un dieu, ne disant jamais un mot qui ne soit vrai, ne faisant jamais une action qui ne soit juste » (Marc Aurèle, *Pensées,* I, n° 16, trad. Lemaire, p. 12).

Il ne s'agit donc pas de passivité négative. Ce n'est pas une mince affaire que de vaincre en soi toute sensibilité [1] et de ne plus faire de sa vie qu'une oblativité aux événements. Il y a d'ailleurs toujours un curieux mélange de résignation et de tension morale chez les Stoïciens. Sans cesse, ils répètent qu'il faut accepter la mort avec une parfaite soumission au destin [2], mais à d'autres moments, ils se révoltent contre le destin en préférant le suicide au malheur [3]. Par contre, là où le Stoïcisme se montre logique avec lui-même, c'est dans sa protestation contre toute morale close (disons, pour eux, nationaliste) et contre l'esclavage. Tous les hommes participent à une même nature et doivent obéir fondamentalement à une même

[7] Cette phrase d'Aristote est une des affirmations les plus explicites de la théorie grecque des *semina virtutum :* les hommes ont, en eux, le germe de certaines vertus. Les Pères de l'Eglise reprendront cette idée pour dire que l'âme humaine est, de par elle-même, prédisposée à la grâce.

[8] Illustrons ceci par un exemple moderne. Nous dirons : le droit naturel veut que l'on roule en automobile selon les normes de la prudence.

La loi française précisera qu'on doit rouler à droite et la loi anglaise, à gauche. La symbiose des deux préceptes veut qu'en France on roule à droite, en Angleterre à gauche et qu'en agissant autrement, c'est-à-dire en tenant compte d'un élément de fait purement arbitraire, on manque aux injonctions du droit naturel. Toutes les lois humaines ne sont d'ailleurs pas aussi artificielles car le législateur essaie, lui aussi, de tenir compte des faits réels comme des grands principes moraux. Dans le cas présent, certains historiens prétendent qu'au Moyen Age, les chevaliers anglais préféraient chevaucher du côté gauche des routes de façon à avoir toujours la lance, tenue à la main droite, prête à la riposte. On pourrait d'ailleurs dire, avec Aristote, que si la lance est tenue à la main droite, c'est parce que la nature nous a ainsi fait... Tant il est vrai que le « droit naturel est partout mais il n'est pas tout ».

[9] Diocène Laërce, VII, 89. — Cfr. U. Padovani, *Grande antologia filosofica,* I, *Il pensiero classico,* vol. 2, p. 470. On trouvera la plus récente bibliographie sur le Stoïcisme dans G. Pire, *Stoïcisme et pédagogie,* Paris, 1958.

[10] M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* Paris, 1957, p. 102.

[1] Par exemple, Epictète, *Manuel,* n° 34, trad. A. Julien, p. 70 ; Marc-Aurèle, *Pensées,* VIII, n° 28, trad. P. Lemaire, p. 40.

[2] Marc-Aurèle, *Pensées,* IX, n° 3, trad. Lemaire, p. 44. « Ne maudis pas la mort : fais lui bon accueil puisqu'elle est une chose voulue par la nature. La dissolution de notre être est un fait aussi naturel que la jeunesse, la vieillesse, la croissance, la pleine maturité, la pousse des dents. Il convient au sage de ne témoigner en ce qui concerne la mort, ni crainte, ni dédain, ni indignation mais de l'attendre comme l'une des opérations de la nature. »

[3] Senèque, *Lettre* 12, trad. Nisard, p. 543. « Ne vous mettez pas en peine, ma lettre portera quelque chose avec soi. Mais que dis-je, quelque chose, je dis beaucoup de choses ; car, qu'y a-t-il de plus excellent que ce mot que je lui donne pour vous porter ? « C'est un grand mal de vivre sous la nécessité, mais il n'y a aucune nécessité de vivre en nécessité. » Pourquoi n'y en a-t-il point ? Il y a de toutes parts des chemins courts et aisés qui sont ouverts à la liberté. Remercions Dieu de ce qu'on ne peut retenir personne dans le monde ; il est permis de braver la nécessité. »

loi. Il n'est de servitude que celle de l'âme reniant sa nature [4].

De la philosophie, on le sait, l'idée de droit naturel est passée au droit romain. Elle s'affirme, par exemple, dès les premières pages des *Institutes* de Gaius :

« Tout peuple régi par le droit écrit et par la coutume suit en partie un droit qui lui est propre, en partie un droit qui lui est commun avec l'ensemble du genre humain. En fait, le droit que chaque peuple s'est donné à lui-même lui est propre et s'appelle droit civil, c'est-à-dire droit propre à la cité tandis que le droit que la raison naturelle (*naturalis ratio*) établit entre tous les hommes est observé de façon semblable chez tous les peuples et s'appelle droit des gens, c'est-à-dire droit dont toute la gent humaine fait usage » [5].

Ph. Delhaye.

[4] Sénèque, *Lettre* 47.

[5] Gaius, *Institutes*, texte établi et traduit par J. Reinach, Paris, 1950, p. 1. Gaius, au IIe siècle, parle comme la plupart d'entre nous qui mettons sur le même pied, droit naturel et droit des gens. Au siècle suivant, Ulpien introduisit, cependant, une distinction entre ces deux notions qui devait longtemps être acceptée comme une doctrine classique : « *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium sed omnium animalium quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque fœminæ conjunctio quam nos matrimonium appellamus ; hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius juris peritia censeri. Jus gentium est quo gentes humanæ utuntur : quod a naturali recedere facile intelligere licet ; quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit.* » (Digest. lib. I, t. I, num. 1, § 2-4).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

DIEU NOTRE PERE, MARIE NOTRE MERE : METAPHORE OU NON ?

Q. — Deux professeurs de dogme se sont trouvés d'accord pour affirmer que « Dieu est notre Père » et que « Marie est notre Mère », au sens métaphorique.

Comme le sens métaphorique est un sens impropre, l'affirmation ne me paraît pas exacte, j'allais dire qu'elle est *offensiva aurium piarum*.

J'espère qu'un jour le cher *Ami* nous donnera sur ce point quelque éclaircissement.

R. — La métaphore n'est pas exclue de la théologie. S. Thomas l'enseigne expressément :

Il convient certainement à l'Ecriture sacrée de nous livrer les choses divines et spirituelles sous le voile de similitudes empruntées aux choses corporelles. Dieu, en effet, pourvoit à tous les êtres en conformité avec leur nature. Or il est naturel à l'homme de s'élever à l'intelligible par le sensible, parce que toute notre connaissance prend son origine des sens. Il est donc parfaitement convenable que dans l'Ecriture sainte les choses spirituelles nous soient livrées au moyen de métaphores corporelles ; ...afin que par ce moyen tout au moins les simples la comprennent, eux qui ne sont pas aptes à saisir en elles-mêmes des doctrines abstraites (*Somme théol.* Ia, q. 1, a. 9).

Mais il faut reconnaître que, chez S. Thomas, la métaphore se confond souvent avec une analogie entendue en un sens plus large. C'est ainsi, p. ex., que pour justifier le nom de « grâce capitale » dans le Christ, S. Thomas explique que le Christ peut à la fois avoir, comme homme, Dieu pour « Tête » et être lui-même « Tête de l'Eglise » :

Dans le langage métaphorique, l'analogie ne s'applique pas sous tous les rapports : autrement ce ne serait plus une analogie, mais l'expression pure et simple de la réalité. Sans doute la tête naturelle ne peut pas posséder une autre tête, car le corps humain ne fait pas partie d'un autre corps. Mais le corps qu'on appelle ainsi par analogie et qui représente une multitude ordonnée, peut faire partie d'une autre multitude : ainsi la société domestique fait partie de la société civile et le père de famille qui est tête de la société domestique a au-dessus de lui une autre tête, le gouverneur de la cité. En ce sens rien n'empêche que Dieu soit la tête du Christ et qu'en même temps le Christ soit la tête de l'Eglise.

Il se peut que vos théologiens se soient arrêtés à cette conception très large de la métaphore pour formuler l'assertion qui vous paraît et qui est — disons-le bien vite — assez suspecte. Mais examinons la chose de plus près.

I. — La Paternité Divine. — « C'est une idée centrale dans la Révélation apportée par Jésus, que celle de la Paternité divine. Certes, Israël, ainsi que le judaïsme contemporain des origines chrétiennes, aimaient à saluer Dieu du titre de Père ; mais Jésus apporte une nouveauté inattendue : il est le Fils unique de Dieu, il s'est incarné pour nous faire participer à sa filiation ; celle-ci n'est donc plus un rapport extrinsèque, juridique ou moral ; elle s'enracine, d'une part, dans la consubstantialité du Père et du Fils, d'autre part, dans la consubstantialité, naturelle et surnaturelle, qui nous unit à notre Frère aîné » (J. Bonsirven, *Théologie du N. T.*, p. 127).

Mais la paternité de Dieu à notre égard ne doit pas être placée sur le même plan que sa paternité vis-à-vis du Verbe incarné : à l'égard du Verbe, la paternité divine est une paternité de nature et propre à la première Personne, appelée pour ce motif, *le Père* ; à l'égard des justes, la paternité divine est une paternité d'adoption et commune aux trois Personnes :

Par l'adoption divine nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec lui ; mais cette paternité ne s'établit pas de la même manière par rapport au Christ et par rapport à nous. Et c'est pourquoi Notre-Seigneur, dans l'Evangile de S. Jean, disait séparément : « Mon Père et votre Père » (Jo., xx, 17). Dieu est Père du Fils en effet par génération naturelle ; il est notre Père par une action de sa volonté qui lui est commune avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas, comme nous, fils de la Trinité tout entière.

...La filiation adoptive est une image de la filiation éternelle, comme les réalités temporelles sont des images des réalités éternelles. Or l'homme est assimilé à la splendeur du Fils éternel par la lumière de la grâce que l'on attribue au Saint-Esprit. En sorte que l'adoption, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité, est appropriée au Père comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire, au Saint-Esprit comme imprimant en nous l'image de l'exemplaire. (*Somme théol.*, IIIa q. 23, a. 2, ad 2, 3).

On sait tout ce que comporte la filiation adoptive pour l'âme juste. Il suffit de rappeler ici le mot de S. Paul : « Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ » (Rom., VIII, 17). La grâce sanctifiante, principe de notre filiation, contient en germe cet héritage de la gloire céleste.

Si telle est la paternité divine à notre égard, est-il possible de ne la traduire en langage humain que d'une manière métaphorique ? Nous avons ici une application concrète du problème délicat des « noms divins » (S. Thomas, Ia, q. 13).

Certains termes s'appliquent en toute propriété Dieu, quant aux perfections qu'ils désignent, mais non quant au mode selon lequel notre esprit est obligé de concevoir ici-bas ces perfections. Ces termes sont ceux qui marquent les perfections *absolues*, lesquelles ne comportent essentiellement aucun élément d'imperfection propre aux créatures... Les termes désignant des perfections *mixtes*, lesquelles sont toujours conçues suivant un mode propre aux créatures ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'improprement, c'est-à-dire métaphoriquement.

Qu'on n'objecte pas que la propriété du terme suppose une connaissance propre de l'objet. Autre chose, en effet, est la connaissance propre qui ne peut exister que si elle atteint son objet selon le mode même de son existence, autre chose l'attribution en propre d'un terme à cet objet, cette attribution en propre existant chaque fois que ce terme signifie d'une manière indéterminée une perfection réelle qui d'ailleurs peut exister en des êtres différents selon des modes différents.

[Ainsi], les perfections absolues sont conçues et exprimées par nous sans mélange de défauts : comme telles nous les attribuons formellement à Dieu et les termes par lesquels nous les exprimons conviennent donc *en propre* à Dieu. Mais nous ne pouvons les concevoir ici-bas que d'après le mode qu'elles possèdent dans les créatures et ce mode ne saurait être transporté en Dieu.

Ces conceptions et expressions humaines des perfections divines absolues comportent toujours un sens *analogique* soit de proportion, soit de proportionalité.

Les termes qui désignent des perfections mixtes et ne s'appliquent que métaphoriquement à Dieu comportent aussi une certaine analogie ; mais parce que ces termes ne conviennent proprement qu'aux créatures, il ne saurait y avoir ici qu'une analogie d'attribution dont le premier analogue est la créature. (Cf. *D.T.C.*, « *Noms divins* », XI, 787, 789).

Il est bien évident que le mot *paternité* exprime une propriété ne comportant en soi aucune imperfection. La paternité doit donc être appliquée, en toute propriété d'abord à Dieu le Père en raison de la génération du Fils, mais aussi, quoique d'une façon analogique, à Dieu notre Père d'adoption : *notre Père qui êtes aux cieux.*

II. — La Maternité spirituelle de la Sainte Vierge. — Nous n'irons par chercher bien loin une démonstration de la propriété du terme de « Mère spirituelle » appliquée à Marie. Le Père Terrien nous la fournit, simple et apodictique, dans un parallélisme saisissant entre la double paternité en Dieu et la double maternité en Marie :

La foi des chrétiens vénère en Marie deux maternités comme elle adore une double paternité dans la première des personnes divines. C'est en premier lieu la paternité et la maternité de nature. Pour Marie comme pour le Père, Jésus-Christ est l'Unique ; car lui seul reçoit de l'un la nature qui le fait Dieu, de l'autre la nature qui le fait substantiellement homme. Mais pour l'un comme pour l'autre, Jésus-Christ est encore un premier-né, puisque tous deux lui donnent des frères en enfantant des fils selon la grâce : ce qui n'est plus la paternité ni la maternité de nature, mais celle d'adoption. Adoption toutefois qui surpasse à l'infini celle qui se voit parmi les hommes, puisqu'elle va jusqu'à transformer la nature elle-même des adoptés par une participation réelle et souverainement intime de la nature de Dieu.

Certes, dans cette génération des fils adoptifs, le rôle de Marie n'égale pas celui du Père. Dieu est la source, elle n'est que l'humble ruisseau ; Dieu agit en cause principale, et Marie comme un simple instrument. Chose merveilleuse pourtant, si, pour Marie comme pour le Père, la génération qui fait les adoptifs dépend de la génération du Fils suivant la nature et la suppose comme son nécessaire fondement, on peut dire que la maternité naturelle dans Marie va plus nécessairement et plus directement à donner des frères à Jésus, le Fils unique, que la paternité même de Dieu. Je m'explique. On peut très bien concevoir Dieu le Père engendrant de toute éternité son Fils suivant la nature, sans l'existence des fils d'adoption. S'il avait plu à Dieu de ne pas donner l'être à la créature raisonnable ou de ne pas l'élever jusqu'à la participation de sa nature, il n'en serait ni moins Dieu, ni moins Père... Telle n'est pas la condition de l'immaculée mère des hommes. Otez-lui l'honneur et le bonheur de cette maternité, vous lui enlevez par contre-coup sa maternité divine et son existence même. En effet, la maternité divine est la raison déterminante de l'existence de Marie. Elle n'a été femme que pour être Mère de Dieu. Mais cette gloire de la maternité divine, à son tour, Marie ne l'a reçue que pour être mère des hommes ; tout comme Jésus-Christ n'a existé dans la chair que pour être leur Sauveur... (*La Mère des hommes*, I, 81-82).

C'est dire combien la maternité spirituelle est essentielle à Marie. Aucune échappatoire n'est possible ici : Marie est notre mère, non certes par une génération naturelle mais — par une coopération personnelle et conforme au plan divin de la rédemption — notre mère spirituelle. Aucune métaphore en cela.

A. Michel.

LES LIMITES DU PRIVILEGE D'ANTICIPER LA RECITATION DES MATINES A PARTIR DE MIDI

Q. — Nous sommes ici un certain nombre de prêtres à jouir de la faculté d'anticiper la récitation des Matines et des Laudes à partir de midi, en qualité de membres de l'*Union missionnaire du Clergé*. Mais dans le texte qui nous octroie cette faveur, se lit la limitation suivante : *dummodo tamen officium diei jam persolverint.*

Or nous avons l'habitude de réciter *en commun* les Complies le soir après dîner, comme dernière prière à la chapelle. Cette récitation « collective » suffit-elle à légitimer l'anticipation des Matines, sans qu'ait été achevé l'office du jour ? Autrement dit :

a) Faut-il voir, dans cette clause de « l'achèvement » de l'office du jour une simple recommandation, ou même un précepte n'intéressant que la *licéité*, — ou bien marque-t-elle une exigence telle, que celui qui réserverait la récitation des Complies pour la soirée ne satisferait pas à la récitation *valide* de Matines et Laudes s'il usait du privilège à partir de midi ?

C'est une question sur laquelle les confrères bénéficiaires de la faculté ne sont pas d'accord et sollicitent les lumières de l'*Ami.*

R. — Pour apprécier la valeur exacte de la clause qui fait l'objet de la présente consultation, il ne semble pas douteux que l'on doive se référer au canon 39, concernant les rescrits. Même si la faveur susdite (qui est la sixième, parmi les onze privilèges accordés aux associés inscrits à l'U.M.C.) a été octroyée oralement (*par oraculum vivæ vocis*), les normes d'interprétation peuvent, par analogie, s'inspirer de celles qui ont été tracées pour les réponses écrites.

Or, aux termes du canon 39, les clauses qui sont introduites par les conjonctions *si, dummodo* (et autres du même genre) doivent être considérées comme « *essentielles* et intéressant la *validité* de la concession », qu'il s'agisse d'un privilège, d'une dispense ou d'une délégation [1].

2° En conséquence, pour qu'un associé de l'U.M.C. puisse s'acquitter validement de la récitation du Bréviaire du lendemain, *anticipée à partir de midi,* il doit avoir achevé l'office du jour, y compris l'heure de Complies.

3° L'intention (louable) qu'il pourrait avoir de réserver les Complies pour une récitation collective dans la soirée ne change rien à cette condition. En effet :

— *a*) Le supérieur accordant une *faveur* est libre d'y mettre les conditions qu'il lui plaît.

— *b*) Cette condition n'a rien de déraisonnable ni d'exorbitant. On peut dire, en effet, que le fait d'anticiper Matines du lendemain *à partir de midi* est au moins un « signe » que le clerc est vraiment *pressé* de s'acquitter ainsi d'un devoir qu'il peut remplir durant toute la journée suivante... N'est-il pas *normal* qu'il s'acquitte *d'abord* du devoir du jour ?...

4° La récitation en commun des Complies dans la soirée gardera le sens d'une « prière du soir collective », qui n'aura plus de caractère *obligatoire* pour le prêtre qui a usé de son privilège, mais qui conservera toute sa valeur de prière en commun. Il est toujours permis de réciter une deuxième fois « par dévotion » l'une ou l'autre des heures canoniales...

Et qu'on n'objecte pas que cette récitation de Complies « avant midi » perd tout son sens « liturgique »... Il est trop facile de répondre que celle de Matines *à midi* n'en conserve guère plus !... Il ne saurait donc s'agir, dans l'un et l'autre cas, que de faits exceptionnels, motivés par des causes, sinon graves, au moins justes et raisonnables, que le législateur a pris en considération pour faciliter l'accomplissement valide d'une obligation. Mais il est clair qu'en dehors des cas de nécessité, les heures canoniales n'ont *tout* leur sens que quand elles sont récitées au temps pour lequel elles ont été instituées

5° Enfin, on n'oubliera pas que, pour celui qui n'anticipe Matines et Laudes *qu'à partir de 14 heures* (ce qui peut être fait sans indult), le report de Complies à une heure plus tardive de la soirée ne nuit en rien à la *validité* de la récitation de l'office du lendemain. De cette interversion ou mélange des offices de deux jours différents, on dira, toutes proportions gardées, ce que l'on dit de l'interversion des heures de l'office d'un même jour : on ne s'y livrera que pour un motif juste et raisonnable et en dehors de toute fantaisie. Le désir de faire de Complies une « prière du soir collective » pour des clercs qui habitent en commun, nous semble un motif plausible, voire louable, d'intervertir des heures canoniales, même si elles appartiennent à des jours différents.

A. BRIDE.

[1] Nous avons souligné ailleurs que cette analogie de droit ne trouvait pas toujours son application. Ainsi dans le décret *Spiritus sancti* de la S. C. des Sacrements (14 sept. 1946), la condition introduite par *dummodo* à l'article 3 (*pourvu que* l'évêque diocésain ne puisse être appelé ou soit légitimement empêché...) est considérée comme n'intéressant que la licéité. L'anomalie est d'autant plus grande que, dans l'art. 2 qui précède, les particules *si* et *dummodo* introduisent des clauses qui intéressent la validité.

LES PLANTES DE LA BIBLE

DICOTYLÉDONES
Archichlamydées

SALICACEES

PEUPLIER

(*Populus Euphratica* Oliv.)

On a mis beaucoup de temps à reconnaître, dans l'arbre du Psaume CXXXVII, 2, auquel les Juifs exilés « près des fleuves de Babylone » avaient suspendu leur harpe, un peuplier et non un saule, que suggérait la Vulgate : *In salicibus in medio ejus, suspendimus organa nostra.*

Il y a fallu la savante démonstration de l'un des plus grands botanistes du XIX[e] siècle, Ascherson, juif polyglotte et donc bon hébraïsant [1]. Il a démontré, en 1872, que les *arabîm* de ce verset représentaient en réalité, non des saules, comme l'affirmaient maintes versions, mais un peuplier, assez singulier à la vérité, le *Populus Euphratica* Olivier [2].

Ce peuplier, qu'Olivier croyait et disait « inconnu » lorsqu'il l'introduisit dans la nomenclature [3], était en réalité connu dès une imposante antiquité, comme je l'ai démontré ailleurs. Il l'était de Théophraste, qui l'appelle *kerkis,* et le décrit assez longuement ; il l'était de Pline, qui l'appelait, dix-huit siècles avant Olivier, *populus Libyca.*

[1] P. Ascherson, dans *Sitzungb. d. d. Gesell. Naturfreunde,* Berlin 1872, et dans *Berichte d. d. Bot. Gesell.,* 1908, p. 353 et 445.

[2] Cf. P. Fournier, *Histoire du Populus Euphratica* Oliv., dans *Bull. Soc. Bot. Fr.,* 1954, t. CI, p. 6-8, et *Flore des jardins et des parcs,* t. II, p. 9.

[3] Olivier, *Voyage dans l'Empire othoman* (sic), *l'Egypte et la Perse,* 2 vol. avec *Atlas,* Paris 1801, p. 449 et pl. 45 et 46. — G. A. Olivier (Les Arcs. Var, 1756 — Lyon, 1814), entomologiste, fut pendant la Révolution, envoyé en mission auprès du shah de Perse et en profita pour visiter l'Egypte, l'Arabie, l'Asie Mineure et la Perse ; il ne rentra qu'en décembre 1798.

« Le *kerkis*, dit Théophraste, ressemble au peuplier blanc par sa taille et la blancheur de ses pousses ; ses feuilles ressemblent à celles du lierre, la plupart non anguleuses, tandis que quelques-unes s'allongent en pointe et sont suspendues à un long pétiole qui les rend verticales. »

Et Pline :

« Il y a trois espèces de peuplier, le blanc, le noir et celui que l'on nomme libyque, à feuilles très petites et très foncées, célèbre par les champignons qu'il donne » [4].

Le *Populus Euphratica* est un arbre de taille moyenne, à jeunes rameaux velus, à feuilles d'un mat bleuâtre, de plusieurs formes, celles des jeunes pousses étroites, allongées à la façon de celles des saules, — d'où les confusions, — pendantes verticalement à la façon de celles des Eucalyptus, et de plus sans dents ; les autres, sur les rameaux âgés, presque arrondies, dentées, rappelant de très près celles de nos trembles ; d'autres encore, dans la partie moyenne des rameaux, plus larges que longues et creusées de fortes échancrures [5].

Depuis la publication d'Olivier, qui avait rencontré ce peuplier en abondance en Mésopotamie sur les bords de l'Euphrate, on l'a retrouvé, d'une part dans le Turkestan, en Perse, en Syrie, en Palestine, en Egypte (dans la petite Oasis), dans la région d'Oran, à Lalla-Maghnia sur les frontières du Maroc et même en Espagne, à Elche, mais toujours très rare ; et d'autre part dans l'Altaï, dans l'Inde, dans l'Himalaya, en Mongolie et jusqu'en Chine ; peu de végétaux possèdent une aire de dispersion aussi vaste en même temps qu'aussi clairsemée, de sorte que, sauf en Mésopotamie, le peuplier de l'Euphrate est d'une grande rareté, ce qui lui a valu d'être si longtemps méconnu.

Pourtant il possède des caractères d'une originalité frappante : en plus de son feuillage singulier, ses chatons mâles et femelles sont portés par des pieds différents et les fruits des pieds femelles, les capsules, se trouvent à l'extrémité de longs pédicelles espacés qui font ressembler ces chatons à des grappes appauvries.

Cet arbre ne figure pas seulement dans l'élégie fameuse des exilés de Babylonie (*Ps.* CXXXVII, 2). Le *Lévitique* lui fait une place parmi les rites de la fête des Huttes (Lév., XXIII, 40) :

« Vous prendrez, le premier jour, de vos plus beaux fruits, des palmes, des rameaux d'arbres touffus, des branches de peuplier de torrent *arabi-nahal*, et vous vous réjouirez pendant sept jours devant Yahvé, votre Dieu. »

La présence et la vigueur verdoyante de ce végétal dans les vallées des pays les plus arides, sert également à Dieu, par la bouche d'Isaïe, de point de comparaison avec le nouvel Israël après sa restauration (Is., XLIV, 3-4) :

Je répandrai de l'eau sur le sol altéré,
et des ruisseaux sur la terre aride ;
je répandrai mon esprit sur ta race
et ma bénédiction sur tes rejetons.
Ils croîtront comme l'herbe du bord de l'eau,
comme les *peupliers* aux rives des torrents.

Dans le portrait de Béhémoth, que Yahvé présente à Job pour le convaincre de son impuissance, l'hippopotame du Nil est représenté (Job, XL, 21-22)

Couché sous les nélumbos
dans le secret des roseaux des marécages ;
il est à couvert de l'ombre des lotus,
et les *peupliers de torrent* l'environnent.

Célèbre est le passage du *Psaume*, avec sa vigoureuse protestation de fidélité au souvenir :

Au bord des fleuves de Babylone
nous étions assis et nous pleurions,
au souvenir de Sion.
Aux *peupliers* d'alentour
nous avions suspendu nos harpes... [6]

Ces arbres singuliers avaient donné leur nom à plusieurs oueds, d'identification plus ou moins incertaine. Le *nahal haarabîm* (Is., XV, 7), que la Vulgate traduit *torrens salicum*, en réalité « Torrent des peupliers », séparait Moab d'Edom. Celui du même nom, dans Amos, VI, 14, que l'on rend aussi par « Torrent de l'Araba », marquerait la limite méridionale du royaume d'Israël.

En plus des textes précédents, la leçon du Siracide, dans le texte hébreu, décrivant le spectacle du grand-prêtre Simon, dans tout l'éclat de ses fonctions sacerdotales et entouré des fils d'Aaron, revêtus des ornements liturgiques, substitue aux « tiges de palmiers » qui représentent ces derniers dans le grec, les « peupliers des torrents », c'est-à-dire encore les peupliers de l'Euphrate. L'image ainsi modifiée devient beaucoup plus expressive ; des arbres au feuillage verdoyant et pittoresque évoquent bien plus énergiquement « la couronne des fils d'Aaron » que ne le faisaient les « troncs de palmiers » des Septante.

Actuellement le *Populus Euphratica* est signalé sur les rives du Jourdain, aux environs de la Mer Morte et dans quelques vallées palestiniennes. Mais Post semble nettement dans l'erreur quand il suppose que cet arbre répond aux *bekaîm* de II Sam., V, 23 [7].

Pour ce qui est des autres espèces de peupliers, il n'en existe en Palestine que de plantés et de cultivés. Le *Populus alba* L. en particulier, que l'on a prétendu trouver dans Osée, IV, 13, n'aurait pu subsister dans les conditions indiquées dans ce passage du prophète.

En Egypte, le *Populus Euphratica* semble avoir disparu du Delta, tout comme l'hippopotame réfu-

[4] Théophraste, *Hist. des plantes*, L. III, ch. XIV, 2. — Pline, *Hist. nat.*, L. XVI, 85. (Littré, dans sa traduction, XVI, XXXV, a pris cet arbre pour le tremble). — Vers le temps de Littré, le major Kremer retrouvait ce peuplier sur les frontières du Maroc : *Description du Populus Euphratica*, Paris, Baillière, 1866, 4 p.

[5] Les formes principales des feuilles de cet arbre original sont figurées dans C.-K. Schneider, *Laubholzkunde*, Iéna, 1906, t. I, p. 4 ; P. Fournier, *Flore des jardins, Atlas*, pl. 43, fig. 4 ; P. Ozenda, *Flore du Sahara*, Paris, 1958, p. 190.

[6] Comme le fait remarquer Gesenius, il n'est pas, dans ces passages, question de saules, *tsaphtsaph* en hébreu, et ce n'est pas le saule pleureur, en dépit de son nom botanique *Salix Babylonica* L., que les Israélites rencontraient au bord des canaux de Babylonie.

[7] Post, *Flora*, t. II, p. 534. — Voir, plus tard, aux Ulmacées, ce qui concerne le *Celtis australis*.

gié dans le Nil Bleu ; il n'est plus indiqué que dans l'Oasis El-Baharieh [8].

* *

SAULES

(*Salix* L.)

Le *tsaftsafah* de l'hébreu, dans Ezéchiel (XVII, 5), est-il la bonne leçon ou une mauvaise lecture ? A d'autres d'en décider. Toujours est-il que, dans la *Mischna* comme en arabe, au témoignage d'Im. Lœw, *tsaftsaf* signifie bien « saule » et c'est ainsi que Gesenius traduit sans hésitation ce mot, qui ne paraît qu'ici dans l'Ecriture. Les Septantes et la Vulgate ont donné des traductions qui supposent une lecture toute différente.

Le texte incriminé se trouve dans la parabole du cèdre et des deux aigles. Le premier grand aigle, en qui l'on voit généralement l'image de l'empire babylonien de Nabuchonosor, prend un plant de la vigne palestinienne, le place dans une terre bien préparée et bien abreuvée « et le plante comme un *tsaftsaf* », comme une bouture de saule, — si l'on se rallie à cette interprétation. Du point de vue botanique, rien ne s'oppose à l'identification qu'elle implique, et tout au contraire contribue à la confirmer.

Quant aux traductions des LXX et de la Vulgate, elles s'accordent mal ensemble. Les premiers comprennent : « Il plaça ce plant bien surveillé » ; et la seconde : « Il le plaça à fleur de terre... », ce qui suppose dans les deux cas des leçons moins acceptables que l'hébreu actuel.

En tout cas même celui-ci ne permet pas de préciser l'espèce de saule que pouvait avoir en vue le prophète, qu'il eût, à l'époque, habité la Palestine ou la Babylonie. Tous les saules se multiplient facilement de bouture en terrain humide et l'on fait des haies, des buissons-limites ou des bordures de canalisations aussi bien avec le *Salix fragilis* L. ou le *S. alba* L. qu'avec les *S. Safsaf* Forsk, *S. acnophylla* Boiss., ou *S. purpurea* L., etc. [9], tous plus ou moins répandus sur le sol palestinien.

On notera ici que le saule pleureur, *S. Babylonica* L. s'est vu gratifié de ce nom par l'effet de l'interprétation vicieuse du *Psaume* CXXXVII, tandis que sa patrie authentique se place plus à l'orient, puisqu'elle comprend le Caucase, les environs de la Caspienne, le N. de la Perse, le sud du Turkestan, la Chine, la Corée et le Japon. Il a été introduit, il est vrai, à Bagdad et jusqu'en Egypte, au titre d'arbre d'ornement ; mais cette introduction ne remonte pas, croit-on à une époque très ancienne.

[8] Im. Lœw, *Flora der Juden*, n'a pas d'abord reconnu franchement le peuplier dans l'*arabah* (t. III, p. 323, où il lui attribue le nom arabe de *gharab*), pour finalement admettre cette signification, au t. IV, p. 31, mais incluse dans celle de saule.

[9] *Tsaftsaf* est donné comme nom égyptien et arabe du saule par Forskal, célèbre naturaliste suédois (1736-1763), mort de la peste en Arabie. Professeur à Copenhague, il partit avec une mission scientifique en Asie Mineure, Egypte et Arabie. En dix-huit mois de voyage, il recueillit plus de 200 plantes, dont un quart encore inconnues et les décrivit, avec les noms vulgaires grecs, turcs, arabes, dans son grand ouvrage posthume *Flora ægyptiaco-arabica*, in-4 de 126-219 p., Havniae [Copenhague], 1775.

JUGLANDACEES

NOYER

(*Juglans regia* L.)

Le noyer ne figure qu'une fois dans toute l'Ecriture et c'est dans un des poèmes du *Cantique* (VI, 11).

L'Epoux — plutôt que l'Epouse, semble-t-il — rapporte un des épisodes des rencontres entre bien-aimés :

J'étais descendu au verger des *Noyers*, *égôz*
pour voir les jeunes pousses de la vallée,
pour savoir si la vigne bourgeonne,
si les grenadiers fleurissent.

Le noyer se dit *égôz* en hébreu, vocable qu'O. Schrader rapproche de l'arménien *engoiz* et de l'ossétien *ängozä* [1], que d'autres déclarent emprunté au persan. Le noyer d'ailleurs n'est nullement un arbre importé nécessairement de Perse ; il abonde à l'état sauvage dans les montagnes de la Grèce, dans celles du Banat (Roumanie), en Arménie, au Caucase, dans l'Inde et au Japon. Théophraste le connaissait sur de nombreux point de l'Hellade, tant spontané qu'à l'état cultivé [2]. On ne peut donc être surpris d'apprendre qu'il existait en Palestine des vergers de noyers, bien qu'aucune donnée ne permette d'avancer une date même approximative pour son introduction. Il ne semble pas y avoir jamais existé à l'état sauvage, encore n'en pourrait-on faire la démonstration. En tout cas, Flavius Josèphe fait état de « la grande quantité de noyers aux environs du lac de Génésareth, où ces arbres, qui se plaisent au froid, avoisinent des palmiers, qui recherchent la chaleur, des figuiers et des oliviers [3]. » Aujourd'hui encore « l'arbre croît dans les vallées, au bord des eaux. Les magnifiques noyers des Sœurs dell'Orto (sud-ouest de Bethléem), sont justement célèbres dans toute la Judée » [4].

Quand et d'où le noyer a-t-il été introduit en Palestine, on l'ignore complètement. Il est, grâce à ses noix l'arbre le plus facile à multiplier et par suite à introduire en d'autres pays. Son nom, *égôz* n'est pas sémitique et tout renseignement sur les époques antérieures, en ce qui le concerne, manque totalement, au point que les anciens commentateurs juifs cherchaient à reconnaître le noyer dans *botnim* [5], qui signifie térébinthe. Comme le remarque Lœw, aucun nom de lieu, ni biblique, ni mischna-talmudique, n'existe à l'appui de la présence de cet arbre antérieurement au *Cantique*.

Il est à noter en outre que le *Cantique* lui-même ne parle pas nécessairement d'un verger réel, mais qu'il peut fort bien s'entendre d'un jardin idéal [6], poétique, comme celui qui est censé réunir nard, safran, arbres à encens et baumiers (Cant., IV, 14).

Quoiqu'il en soit, on voit par les nombreuses citations d'Imm. Lœw, que la littérature juive pos-

[1] W. Hehn, *Kulturpflanzen*, 6e éd., Berlin, 1894, par O. Schrader et A. Engler, p. 390.

[2] Théophraste, *Hist. des Plantes*, l. IV, V, 4, et l. III, II, 3.

[3] *De Bello judaico*, l. III, X, 8.

[4] D. Buzy, *Cantique*, Paris, 1949, p. 174.

[5] Imm. Lœw, *Flora der Juden*, t. II, p. 29-31 et suiv.

[6] Même dans ce cas, il faut bien admettre que le poète du *Cantique* connaissait ou avait déjà vu des vergers de noyers.

térieure s'est beaucoup occupée du noyer, de ses produits, des coutumes et croyances qui s'y rattachaient. De la phrase, entre autres : « Je suis descendu au jardin des noyers », elle a tiré des symbolismes sans nombre, celui d'abord du paradis et de la sainteté. Dans la noix, en particulier, elle a cru reconnaître l'image de l'Eden, car elle est complètement close de toutes parts, divisée en quatre parties comme par les quatre fleuves et se ferme sur son amande comme est renfermée la sainteté dans le cœur des saints.

P. F.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Pierre-Henri SIMON. — **La littérature du péché et de la grâce.** Essai sur la constitution d'une littérature chrétienne depuis 1880. — In-8 (14.5 × 19,5), 350 fr. Coll. « Je sais - Je crois ». — Paris, Fayard, 1958.

Ce volume veut présenter l'histoire de la littérature chrétienne de langue française, de 1880 à nos jours. Il ne s'agit pas, ici, des ouvrages de théologie et de spiritualité mais « une littérature profane qui doit au christianisme son inspiration, ses catégories morales et psychologiques », bref celle des romanciers et des poètes catholiques. C'est dire l'importance de cet ouvrage qui constitue un véritable guide d'un secteur important de la littérature moderne. L'information, la lucidité, le courage intellectuel de l'auteur ajoutent d'autant plus à sa valeur que ces qualités ne l'empêchent jamais de songer au grand public pour lequel ce travail sera peut-être une révélation.

Une première partie étudie le retour à une vision chrétienne du monde. En 1880, le positivisme triomphait sous la forme d'un scientisme ambitieux et serein. L'esprit de Taine, de Littré, domine l'opinion cultivée. Renan et Hugo, A. France, Zola, donnent le ton. En face d'eux, pas de nom marquant chez les catholiques ; Veuillot, récusé par beaucoup, est sur le point de mourir. Mais une réaction se manifeste due, pour une part au Symbolisme, au Bergsonisme, pour une autre à Brunetière et à Bourget. Il s'agit d'un retour à l'intériorité menacée par la science et à un christianisme extérieur et social, considéré comme l'armature religieuse nécessaire à la société. Plus importantes pour le renouveau catholique sont les « prières » ou témoignages d'écrivains comme le Verlaine de *La Sagesse*, le Huysmans de la vie monastique et liturgique, le Bloy qui est le prophète de la pauvreté devant la société de l'argent.

Les vingt première années du siècle — auxquelles est consacré le chapitre II — sont marquées en France par un vigoureux retour du traditionalisme, qui entraîne une revalorisation plus ou moins profonde de l'esprit religieux dans la pensée et dans les lettres : et par un approfondissement de la conscience chrétienne qui, en dehors de toute vue d'intérêt moral ou sociologique, tend à pénétrer la psychologie et la poésie d'un sentiment purement religieux. Tandis que Maurras, Bourget et Barrès intéressent et émeuvent un large public catholique et nationaliste, Péguy et Psichari marquent le patriotisme de l'empreinte de plus en plus exigeante de la foi chrétienne. Des poètes comme Jammes et Claudel s'imposent à l'attention , le roman profane lui-même fait une place aux problèmes du péché et de la grâce.

Ce sont ceux-ci, d'ailleurs, qui prendront le plus d'importance dans « l'âge théologique » de l'entre-deux-guerres, celui de la gloire de Claudel, de la découverte de Péguy, de la présence de Mauriac. Après la seconde guerre mondiale, ce sont Gabriel Marcel, Daniel-Rops, Jean Guitton, etc., qui reprennent le flambeau.

Ce petit livre est un guide précieux pour l'étudiant en littérature, et tout autant pour celui qui, dans une vue d'apostolat, veut sentir les besoins spirituels de son époque et chercher le moyen d'y répondre.

---

1. G. GATHELIER. — **L'éducation religieuse des adolescentes : I. Instruments de travail pour les éducateurs.** — In-8 de 52 p., 250 fr. — **II. Instruments de travail pour les jeunes** : « Thèmes », 525 p., 2.150 fr. — **III. Instruments de travail pour les éducateurs et pour les jeunes** : « Activités diverses », 287 p., 1.400 fr. — Paris et Lyon, Vitte, 1959.
2. Chanoine BOYER. — **Manuel d'Instruction religieuse des adolescents.** Trois fascicules : **la Révélation, l'Eglise, le Chrétien.** — In-16. totalisant 400 p., 250 fr. chacun. — Paris, Lethielleux, 1949.
3. « Lumen Vitæ » : **Histoire de l'Eglise, Message du salut** (avril-juin 1959). — In-8 de 200 p. — Bruxelles, Centre de Lumen Vitæ, 184, rue Washington.

1. — Ceux qui connaissent l'ouvrage de Mme Gathelier, *L'éducation religieuse des adolescentes* (cf. *Ami*. 1957, p. 704) et qui voudraient appliquer dans un foyer de jeunes filles les procédés qui y sont décrits, trouveront dans ces « instruments de travail » un ample choix de fiches, comprenant sous le titre *Thèmes :* 1° des méditations ; 2° des textes à apprendre ; 3° des prières ; 4° des feuillets spirituels ; et, sous le titre *Activités diverses :* 1° des épreuves objectives de contrôle ; 2° des exercices de récupération ; 3° des pistes de découverte, et 4° des exercices variés : dessins, chants, récits, jeux, recherches, affiches, etc.

En tout plus de 800 fiches, réparties en 5 blocs destinés à être, au choix, donnés tels quels aux élèves. ou mieux distribués feuilles par feuilles selon le plan du catéchiste, celles-ci étant très facilement détachables.

Le plan suivi par Mme Gathelier, et qui a inspire le groupement des blocs de *Thèmes*, est progressif. On part « à la découverte de l'esprit de l'évangile », puis « à la découverte de l'Esprit-Saint », et on aboutit à « l'action de l'Esprit en nous ». Ces trois blocs comptent respectivement 116, 239 et 170 fiches, d'intérêt. de longueur et de valeur forcément très inégaux, souvent réduites à une idée élémentaire, mais dans l'ensemble remarquables par leur inspiration chrétienne et leur portée pédagogique. Les 287 autres fiches sont groupées en deux blocs, à diviser selon les matières.

Cet ensemble n'est pas conçu comme une œuvre de pur enseignement, mais comme un travail de formation en profondeur. Il évoque plutôt le climat des retraites spirituelles riches et ferventes, que celui des cours scolaires. On ne pourrait donc s'en contenter si on se conforme au programme national d'enseignement religieux. Mais il sera utile aux groupements semblables au foyer de Mme Gathelier, et surtout à ceux des milieux déchristianisés. Bien des fiches pourront aussi en être extraites pour des retraites d'adolescentes en tous milieux. Mais quelle que soit la formule employée, l'intention de l'auteur est d'inspirer une adaptation originale plutôt que d'être copiée servilement. Ces feuillets

rendront donc de nombreux services aux éducateurs et éducatrices.

2. — Ce manuel n'est pas récent. Diffusé surtout pendant l'occupation, il est parvenu actuellement, en moyenne, à son vingtième mille. Entre temps la Commission Nationale de l'Enseignement religieux a établi un programme détaillé, qui a été à l'origine de manuels beaucoup plus volumineux.

Toutefois celui-ci garde son utilité pour les écoles techniques ou professionnelles où le cycle scolaire est plus court. Clair, précis, riche dans sa concision, abondamment illustré, il est toujours redemandé et il le mérite.

Le 1er fascicule (la Révélation) est surtout consacré à la vie et au message de Jésus. Le 2e (l'Eglise) contient l'histoire, la constitution et l'activité de l'Eglise : activité doctrinale, législative, sanctifiante et sociale.

Le 3e, dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de rendre compte, traite de la grâce, des sacrements, des commandements et des fins dernières. Ces matières sont distribuées selon le plan suivant : nature de la vie surnaturelle, ses sources, son épanouissement, sa défense, sa propagation, ses fins.

3. — Aucune place n'est prévue pour l'histoire de l'Eglise dans les programmes d'enseignement religieux. N'y a-t-il pas là une lacune ? C'est ce qui est étudié dans ce numéro à plusieurs points de vue : catéchétique, historique, vital, artistique, pédagogique. La conclusion d'ensemble est qu'il faut remédier à cette lacune. Le procédé recommandé est moins une série de cours spéciaux qu'un souci constant de montrer en toutes les questions l'aspect historique ; souci qui pourrait être facilité par l'addition de nombreuses et brèves notes historiques dans les manuels.

Le troisième tiers du fascicule contient un article sur la prédication annuelle selon le plan liturgique, une chronique internationale, et une abondante chronique bibliographique, surtout de langue française.

Marcel CLEMENT. — 1. **Enquête sur le Nationalisme. Préface de J. Madiran.** — In-8, 264 p., 1.000 fr. — 2. **Le Sens de l'Histoire.** — (13 × 21), 220 p., 600 fr. — Paris, Nouvelles Edit. latines, 1958.

1. — Ce fort volume donne les résultats d'une enquête organisée par la revue « *Itinéraires* ». L'initiateur en fut M. Madiran qui a écrit la préface ; elle fut menée par M Clément.

Le point de départ est le *Radio-Message de Noël* 1954, où le Saint-Père, à propos de la coexistence pacifique, dénonçait les erreurs qui la rendaient illusoire Ainsi était-il amené à parler de la politique nationaliste, qu'il distinguait de la vie nationale. Ce texte est longuement cité (p. 18-21). Le « nationalisme » est chez nous sujet de divisions même entre catholiques. M. C. a tenté, par cette enquête, un effort pour introduire la vérité qui libère des passions et fonde l'unité. Une telle entreprise réclame une véritable conversion ; M. C. nous y invite instamment par la mise en pratique des vertus de charité, d'humilité, dans une acceptation sans réticence des enseignements de l'Eglise.

L'ouvrage reproduit d'abord l'article de la Revue « *Itinéraires* », où sont exposées les notions engagées dans ce débat, les formes du nationalisme français (jacobin ou maurrassien), la portée des condamnations de Pie XII. Après ce liminaire, viennent les réponses à l'enquête. Assez diverses, elles laissent à chaque auteur la responsabilité de ses propos.

Les conclusions sont tirées par M. C. avec clarté et fermeté. Il reprend les objections qui ont été opposées à cette enquête : mettre le nationalisme en accusation, ne serait-ce pas énerver le patriotisme ? Non, répond l'A., et le patriotisme ne peut que gagner à se dégager des contaminations ou des équivoques. A ceux qui sont encore attachés au nationalisme maurrassien, M. C. montre qu'il est atteint lui aussi par les textes de Pie XII (ne l'était-il pas déjà sans équivoque par les interventions de Pie XI ?) s'il n'est qu'un véritable positivisme politique. Aussi M. C. insiste-t-il sur la soumission nécessaire de l'ordre politique à l'ordre moral et la priorité de réforme des mœurs sur la réforme des structures (selon Pie XII, Noël 1956).

Nous souhaitons que cette enquête et surtout ses conclusions, éclairées par les enseignements de l'Eglise, contribuent à l'union des catholiques dans l'adhésion cordiale à la même doctrine.

2. — « *Le sens de l'histoire* », on sait avec quel enthousiasme Marx affirmait l'avoir pénétré et combien se sont laissés envoûter par cette prétention. A l'encontre du communisme et de tous les autres matérialismes qui soumettent l'avenir de l'homme et de la société au déterminisme des structures, M. C. rappelle les clartés essentielles que le chrétien puise dans sa foi. L'histoire n'a qu'un sens, celui que lui confère la venue parmi nous de l'Homme-Dieu. C'est la grande leçon que proclamait le *Radio-Message de Noël 1956*, auquel se réfère M. C. ainsi qu'aux autres textes pontificaux relatifs à cette question.

Le propos de notre A. n'est pas celui d'un philosophe ou théologien de l'histoire. Il établit un diagnostic de la société actuelle et révèle les causes qui la jettent dans une contradiction fatale. Le remède ne peut être que dans la soumission de l'ordre juridique et institutionnel à l'ordre moral. Ainsi sont repris plusieurs thèmes déjà esquissés dans l'Enquête sur le Nationalisme. Au reste, M. C. ne se cantonne pas dans une réfutation du marxisme et du laïcisme ; il invite les catholiques à mettre Dieu au centre de leur vie, de leur pensée, de leurs décisions, de manière que l'on ne cède pas à la tentation de confondre tel but temporel (si juste soit-il) avec « l'avènement même du Christ » (p. 146-147). « Un tel retour au véritable esprit de l'Evangile peut seulement restaurer les vraies proportions » (p. 149). « La paix sociale et politique est d'abord en l'homme une question morale. »

Dans une « dialectique du nécessaire et du possible », l'A. prévient certaines objections ou démasque certaines tentations. Préoccupé de l'*unum necessarium*. le chrétien ne risque-t-il pas de négliger l'action institutionnelle, de priver le monde de sa présence et de son concours ? Ce serait une erreur ; mais il importe de donner son vrai sens à son engagement temporel et de ne pas être dupe dans sa collaboration avec les non-catholiques. L'Eglise a plusieurs fois indiqué des règles de prudence ; il n'est que de les observer fidèlement. Dans cet appel à l'engagement quotidien du chrétien, on aurait aimé que l'A. parlât plus explicitement du rôle de l'A. C. pour réaliser cette unité sur l'essentiel, malgré la diversité des tâches et des options licites, et aussi pour procurer cette purification des intelligences et des volontés par une confrontation incessante entre les situations concrètes et l'Evangile. Un mot à la p. 157 montre que ce rôle n'échappe pas aux perspectives de M. C., mais un mot, c'est tout de même trop peu.

L'ouvrage se lit facilement. Le ton est celui du conférencier, clair et vivant, parfois polémique, animé d'une grande foi et confiance en l'Eglise.

Henri MASSIS. — **Visages des idées.** — In-8 carré de 330 p., 1.200 fr. — Paris, Grasset, 1958.

Pascal, Bossuet, Renan : trois noms qui dominent la littérature française et la pensée religieuse. Trois

noms qui intéressent donc tout homme cultivé et tout prêtre soucieux d'entretenir ses connaissances théologiques. C'est à ces trois auteurs que M. Henri Massis consacre l'essentiel de ce beau volume, les autres pages contenant une série de fragments tirés de ses « Cahiers et Notes de lecture », et portant sur des sujets variés, où domine Teilhard de Chardin.

Pour Pascal et Renan, H. M. procède selon la même méthode : il replace les écrivains dans leur milieu dès leur enfance et leur jeunesse ; il montre les diverses influences qu'ils ont subies ; puis il apprécie la portée de leur œuvre littéraire dans le domaine des idées, et particulièrement chez des personnages aussi représentatifs qu'un Barrès ou un Maurras, qu'il a connus personnellement.

Tout se lit avec un vif intérêt. L'auteur est très au courant de ce qui a été écrit sur les auteurs dont il traite, mais le tout est dominé, synthétisé, et présenté avec une vigueur et un bon sens qui entraînent l'adhésion de quiconque veut bien le suivre sans parti-pris.

Pour Pascal, la partie est relativement aisée. Tout en admirant comme il se doit un génie aussi prodigieux, il fait à juste titre des réserves sur certains points de sa doctrine.

De même encore, le portrait de Renan, si nuancé et si fouillé, basé sur quantité de textes irréfutables, ne surprendra plus personne aujourd'hui. Et cependant on trouverait difficilement caractère aussi peu sympathique : égoïste, incapable d'amitié, dilettante, impressionniste, étranger aux idées nettes etc.

Mais pour Bossuet, la partie est plus ardue. Depuis plus de trente ans qu'Henri Bremond a donné le signal de l'attaque, il est de mode de dénigrer l'aigle de Meaux au profit de Fénelon, et de le charger de tous les maux et de tous les défauts (sauf pour son style) : traditionnalisme attardé, manque d'idées personnelles, ignorance de la mystique, etc.

Henri Massis n'hésite pas à entrer en lice et à justifier Bossuet de tant d'incompréhensions. On ne peut que féliciter un laïc d'avoir entrepris avec succès cette magistrale mise au point.

Quant aux jugements variés sur Teilhard de Chardin, ils rejoignent ceux des théologiens les plus sérieux, et nous ne pouvons que les approuver.

En un mot ce livre riche, solide, de haute inspiration humaine et chrétienne, est à recommander à tous lecteurs cultivés.

Luigi CIVARDI. — **Cristo nel mondo del lavoro**. — 12 × 18). 174 p., 400 lire. — Rovigo, Istituto Padano.

Cette plaquette de langue italienne présente succinctement la doctrine de l'Eglise sur les principaux problèmes actuels du travail. Sans viser à l'apologétique, l'A. veut rendre à l'Eglise et lui attirer un hommage de reconnaissance. Son but est aussi doctrinal et après avoir exposé l'idée chrétienne du travail, il abordera les problèmes du droit au travail, de la sécurité sociale, du travail féminin, de l'organisation professionnelle, du salaire, de la propriété, etc. Les chapitres sont courts, la doctrine est exacte, la langue alerte et populaire. Ce petit ouvrage pourra rendre service aux prêtres et militants qui veulent atteindre des ouvriers italiens embauchés chez nous.

R. P. STIERLI, S. J. — Messagers du Christ. Traduit de l'allemand par l'abbé R. Virrion. — In-8 (14 × 19), 156 p., 600 fr. — Mulhouse, Ed. Salvator, 1959.

L'Eglise est par sa nature même continuellement sous l'action du St-Esprit. A côté de ses institutions hiérarchiques, mais sous leur contrôle, certains de ses membres peuvent être appelés directement par Dieu à remplir une mission salutaire au sein du peuple chrétien, en rappelant à celui-ci par la parole et l'exemple, une vérité fondamentale du christianisme. Parmi les âmes ainsi privilégiées dont s'honore l'histoire de l'Eglise, dix ont été choisis pour être présentées ici : S. Etienne, le premier martyr, S. François d'Assise et Ste Elisabeth de Thuringe, Ste Catherine de Sienne et Ste Jeanne d'Arc, S. Nicolas de Flüe et S. Ignace de Loyola — l'auteur est suisse et jésuite —, S. Jean Bosco et deux contemporains peu connus jusqu'ici : Jérôme Jaegen, un laïque allemand directeur de banque et mystique, et le chinois Lo-Pa-Hong, lui aussi homme d'affaires, mais appliquant au développement de l'Action catholique à Changhaï des talents peu communs d'organisateur. La brève notice biographique consacrée à chacune de ces grandes figures met en relief la caractéristique de son message particulier.

J. CANU. — **Les Ordres religieux masculins.** — In-8 (19,5 × 14,5), 125 p., 350 fr. — Paris. Fayard, 1959.

L'état religieux trahit l'influece d'un double élément : d'une part, l'action du St-Esprit, qui ne cesse de veiller sur l'Eglise, d'y susciter des âmes soucieuses de leur perfection et de celle de leurs semblables et de pourvoir à l'adaptation des formes d'apostolat aux besoins du moment ; de l'autre, l'apport des hommes, avec leurs tempéraments particuliers et les vicissitudes inhérentes à toutes leurs institutions, où alternent le succès, l'échec, la décadence, le renouveau. Tel est le principe fondamental que met en relief le présent ouvrage de vulgarisation.

A l'origine, des Ordres religieux où on trouve la tendance à l'isolement : l'ascète fuyant le monde parce que désespérant de pouvoir échapper à sa contagion : c'est l'origine des laures du désert et des monastères bénédictins d'observances diverses. Un mouvement inverse se dessine avec le renouveau intellectuel du XIII^e s. et l'apparition de la richesse issue du commerce : les Ordres mendiants gardent le contact avec le monde pour tenter de sauvegarder la foi, par la parole et l'exemple, dans les milieux savants et la bourgeoisie. Cette tendance s'accentue en face de la Réforme protestante, du rationalisme du XVIII^e siècle et de la différenciation, variée à l'infini, du monde moderne. On assiste alors à la naissance de multiples congrégations de clercs réguliers, qui se spécialisent dans certaines formes d'activité. Aujourd'hui les Instituts séculiers trouvent une faveur croissante parmi les âmes éprises de perfection, sans doute à cause de la souplesse de leurs méthodes d'apostolat. Et pendant que surgissent ainsi de nouvelles familles spirituelles, les anciennes formes du monachisme subsistent, car elles n'ont en rien perdu leur raison d'être fondamentale, qui est la vie contemplative.

Ainsi peut se résumer cet exposé général très dense, que complètent des nomenclatures et de brèves statistiques. Le livre, dont l'auteur est professeur à la Georgetown University de Washington, se termine sur une note d'optimisme : les Ordres religieux masculins, pour ne parler que d'eux conformément au titre, connaissent actuellement une vitalité remarquable. Le seul regret à formuler à leur sujet est que leurs effectifs demeurent bien inférieurs au nombre qu'exigerait l'immensité de la tâche à remplir.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 octobris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)